

## Razón práctica y sabiduría trágica

Reflexiones sobre los cimientos filosóficos de una pedagogía ética basada en la deliberación

## Practical Reason and Tragic Wisdom

Reflections on the Philosophical Foundations of an Ethical Pedagogy Based on Deliberation

**Gonzalo Gamio Gehri**

Doctor en Filosofía

Universidad Antonio Ruiz de Montoya - Pontificia Universidad Católica del Perú,

[gonzalogamio@gmail.com](mailto:gonzalogamio@gmail.com)

### RESUMEN

Este ensayo se propone mostrar las razones por las cuales las tragedias griegas constituyen un modelo consistente para cimentar una pedagogía ética centrada en la deliberación. La idea del aprendizaje a través del sufrimiento, el discernimiento de conflictos de valor, las consideraciones sobre el lugar de la *tyché* en el curso de la vida son cuestiones que la filosofía moral moderna tiende a dejar de lado. En ese sentido, la sabiduría trágica incorpora dimensiones importantes para desarrollar una reflexión filosófica que haga justicia a la complejidad de la experiencia ética.

*Palabras claves:* Tragedia griega; educación ética; ética clásica; deliberación; conflicto trágico

### ABSTRACT

This essay seeks to prove why Greek tragedies constitute a consistent model to base an ethical pedagogy centered on deliberation. The conception of learning through suffering, the discernment of values conflict, and the acknowledgment of the *tyché* in our life course are questions that modern moral philosophy tends to neglect. In this regard, tragic wisdom incorporates crucial dimensions to develop a philosophical reflection that does justice to the complexity of the ethical experience.

*Keywords:* Greek tragedy; ethical education; classic ethics; deliberation; tragic conflict.



La tragedia griega ha sido una auténtica maestra en el ejercicio de la razón práctica (*noús praktikós*). Fue considerada un elemento crucial de la educación del ciudadano de la *pólis* ateniense, una fuente fundamental en la formación del juicio y del carácter de los agentes éticos y políticos. Las obras dramáticas de Esquilo, Sófocles y Eurípides ofrecen modelos de deliberación práctica que nos exigen enfrentar conflictos ineludibles que ponen en evidencia nuestra finitud y vulnerabilidad, pero también nuestra capacidad de reflexión y percepción éticas. Aristóteles las consideró un material valioso para el discernimiento y el desarrollo de la *phrónesis*. Hegel recurrió a ellas para explicar la colisión como una de las categorías básicas de la acción. En décadas recientes, Martha Nussbaum y Bernard Williams, entre otros, han discutido la relevancia de estas obras literarias para construir una fenomenología del cultivo de la deliberación<sup>1</sup>.

Las ideas que voy a discutir en este ensayo tienen un carácter exploratorio y, en cierta medida, están todavía en construcción. Confío en que formarán parte de una investigación ulterior. Quiero examinar qué tipo de reflexión sobre la naturaleza de la *práxis* aporta el modelo deliberativo subyacente a las antiguas tragedias, de modo que ésta pueda afinar nuestra visión en los términos del desarrollo de la filosofía práctica y de una pedagogía deliberativa. Voy a intentar mostrar que básicamente este aporte se traduce en la incorporación de tres aspectos de la “cosa misma” – aquí, las condiciones de la vida práctica – que estudia con rigor la tragedia: **1)** el aprendizaje a través del sufrimiento; **2)** la consideración crítica de los conflictos entre bienes y la colisión entre males; **3)** la reflexión en torno a la relación entre las virtudes y la fortuna. Voy a concentrar mi análisis en los argumentos mismos y dejar para otra oportunidad los elementos propiamente histórico-teóricos que constituyen factores relevantes del objeto de reflexión.

### 1.- Deliberación y *kathársis*. La naturaleza del aprendizaje práctico

La tragedia griega fue concebida desde un principio como una fuente básica de aprendizaje y sabiduría para los habitantes de la *pólis*. Los actores, los componentes del coro, los espectadores y organizadores eran ciudadanos de Atenas, en contraste con el teatro moderno, que cuenta con actores y productores profesionales. En los tiempos de la democracia ateniense, la producción y la escenificación de las tragedias constituían un elemento fundamental de la *paidéia* ética y política de los

---

<sup>1</sup> La base de este ensayo es la conferencia que dicté en el VII Congreso Colombiano de Filosofía en agosto de 2018 en la ciudad de Bucaramanga. Allí examiné los motivos trágicos de la filosofía práctica actual. Aquí me centraré en la propia tragedia griega como modelo ético y pedagógico.

ciudadanos. La trama de la tragedia formula dilemas prácticos que sus protagonistas deben afrontar de una manera ineludible, y que se pone a consideración de los espectadores. El drama clásico somete a examen esta clase de dilemas: dicho examen constituye la materia prima en el proceso de formación del discernimiento y del carácter de los agentes.

Recordemos la esclarecedora definición de la tragedia que desarrolla Aristóteles en *Poética* 1449b 23. El estagirita sostiene que la tragedia consiste en la representación o imitación (*mimesis*) de la acción y del curso de una vida (*práxeos kai bíou*), que se propone “realizar, mediante la compasión y el temor, la *katharsis* de las experiencias de este género”<sup>2</sup>. El arte clásico, como se sabe, tiene el objetivo de representar de manera acertada la naturaleza o de los objetos en general. El hecho de que la tragedia se traza la meta de representar “la acción y el curso de la vida” pone de manifiesto su relevancia para la reflexión ética y política. Ella intenta ofrecer un retrato fidedigno de la complejidad de nuestros conflictos prácticos, la finitud de nuestras capacidades de deliberación, elección y acción, así como la incertidumbre que rodea nuestras decisiones en circunstancias dilemáticas<sup>3</sup>.

El concepto de *kathársis* ocupa un lugar crucial en esta definición y su conexión con el tema de la vida buena, pues ella apunta a cimentar el proceso de deliberación práctica. *Kathársis* es un término que proviene de la medicina antigua, que alude a la “purga” o a la “limpieza” del cuerpo a partir de la ingesta de medicamentos que ayudan al cuerpo a expulsar sustancias nocivas que producen enfermedades en el organismo humano<sup>4</sup>. En el plano de la reflexión ética y política, esta analogía médica evoca aquel *proceso* que podemos describir como la “purificación del juicio”, a través del cual los ciudadanos se ponen en el lugar de los héroes y enfrentar colisiones de valor en situaciones críticas para ellos y para el mundo espiritual que habitan. La experiencia del temor y de la compasión detona, por así decirlo, este proceso deliberativo. El espectador se proyecta imaginariamente en el dilema de Antígona – quien debe elegir entre enterrar a Polinices siguiendo el ritual fúnebre, o dejarlo insepulto acatando el edicto de Creonte -, o en la circunstancia terrible de Agamenón, quien tiene que elegir si sacrificar o no a Ifigenia ante los altares de Artemisa. Se trata de conflictos que no pueden ser evadidos, y que acarrear a los agentes pérdidas y situaciones dolorosas.

<sup>2</sup> *Poética* 1449b 23.

<sup>3</sup> He discutido este tema– a partir de una reflexión sobre *La Orestíada* de Esquilo - en Gamio, G. (2005). La purificación del juicio político. Narrativas de justicia, políticas de reconciliación. *Derecho & Sociedad* (24), 378 – 389.

<sup>4</sup> Cfr. Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad del bien*. Visor. Mi perspectiva respecto al sentido de la *katharsis* le debe mucho a los análisis de Nussbaum expuestos en esta obra.

Al evaluar críticamente esta clase de conflictos, los agentes descubrirán progresivamente que la precariedad y la incertidumbre son elementos esenciales de cualquier comprensión rigurosa de la acción y del curso de la vida. Del mismo modo, los agentes constatarán el enorme valor de la capacidad de razonamiento y percepción emotiva como herramientas eficaces para afrontar dilemas prácticos, pero también constatarán que no existe un “principio maestro” o algoritmo moral que pueda sustentar una receta normativa única e invariable que pueda resolverlos. Necesitamos examinar estos conflictos en su particularidad, y plantear soluciones que correspondan a la complejidad de las situaciones con las que lidiamos cuando tenemos que discernir y elegir una manera de actuar.

Hemos sostenido que la experiencia del temor y de la compasión constituye el material del proceso de purificación del juicio ético y político. Es en la *Retórica* que Aristóteles ha examinado en detalle ambas emociones y su relevancia para el discernimiento práctico. El temor es descrito como el dolor de ánimo producido por la percepción de un mal inminente, sea este real o imaginario<sup>5</sup>. Se trata de una emoción particularmente útil, dado que nos permite distinguir con claridad situaciones de riesgo, y tomar medidas de protección para nosotros mismos y para salvaguardar la vida y la integridad de otras personas. El ejercicio de la ética y la política suponen la comprensión de los seres humanos como entes finitos y vulnerables, que requieren instituciones, formas de acción común y reglas para garantizar su seguridad y libertades. El temor es una emoción que invita a la preocupación por la seguridad de los ciudadanos. Educa el juicio práctico en torno al conocimiento del peligro y las medidas que podamos tomar para prevenirlo en la vida pública y privada.

Aristóteles concibe la compasión como “un cierto pesar ante la presencia de un *mal* destructivo o que produce sufrimiento a quien no se lo merece y que podríamos esperar sufrirlo nosotros mismos o alguno de los nuestros”<sup>6</sup>. Se trata de una emoción que pone de manifiesto la *proyección empática*, la disposición a ponerse en el lugar del otro – en particular, en la posición de quien sufre injustamente, para *sentir con él*. Experimentar la compasión constituye una condición fundamental para asumir la defensa de los más débiles y actuar para combatir o prevenir las injusticias.

Las tragedias están centradas en la experiencia del fracaso; concentran su atención en el padecimiento de una catástrofe: cruentas guerras que acaban con la vida y la libertad de los más débiles, dilemas morales en los que no es posible evadir los males. La sabiduría trágica consiste en el aprendizaje a través del sufrimiento (*pathémata mathémata*).

---

<sup>5</sup> *Ret.* II, 5 1382<sup>a</sup> 20 y ss.

<sup>6</sup> *Ret.* II,8 1385b.

Porque Zeus puso a los mortales en el camino del saber, cuando estableció con fuerza de ley que se adquiriera la sabiduría con el sufrimiento. Del corazón gotea en el suelo una pena dolorosa de recordar e, incluso a quienes no lo quieren, les llega el momento de ser prudentes.<sup>7</sup>

La experiencia del dolor pone de manifiesto la trasgresión de la medida correcta, la comisión de *hybris*. “Porque sufrimos, reconocemos haber obrado mal”<sup>8</sup>, asevera Sófocles en *Antígona*. El sufrimiento nos re-cuerda los límites que debemos observar para actuar como seres humanos moderados, conscientes de su finitud y fragilidad esenciales. La prudencia es una virtud intelectual que nos permite deliberar y actuar reconociendo la medida adecuada en los diferentes aspectos y circunstancias de la vida. La experiencia del sufrimiento apunta a la adquisición de la prudencia.

El sufrimiento detona el proceso de adquisición del saber de la *praxis*. Al sufrimiento no hay que buscarlo, él vendrá a nosotros porque es parte de la vida. Experimentar el deterioro de nuestras capacidades y las de las personas que amamos, perder a nuestros seres queridos, constituyen vivencias que no podemos eludir en el curso de nuestra existencia. Nuestras comunidades han padecido violencia en diferentes episodios de la historia, situaciones que no podemos eliminar del registro de nuestro pasado. No es posible erradicar el sufrimiento de nuestra vida. Si no podemos eliminar el dolor de nuestras vidas, lo que tenemos que hacer es aprender de esta experiencia. La vivencia del sufrimiento inevitable nos permite reconocer la precariedad de nuestros recursos y disposiciones humanas. Esta experiencia constituye el trasfondo de nuestro discernimiento sobre nuestros límites y sobre nuestras potenciales formas de vida.

La experiencia de la injusticia puede convertirse también en fuente de sabiduría práctica. No podemos modificar los hechos del pasado, pero podemos extraer lecciones sobre lo vivido que impidan que se repitan en el futuro. En este sentido, el trabajo de la *razón anamnética* contribuye al esclarecimiento del daño padecido y nos permite asignar responsabilidades y tomar medidas de no repetición. *Las Suplicantes* y *Las Troyanas* de Eurípides son expresión del tipo de reflexión sobre los efectos destructivos de la violencia en la vida de las *póleis*, en particular para la situación de los seres humanos más vulnerables. Es la clase de reflexión que se pone en ejercicio de los proyectos de justicia transicional, por ejemplo, en el trabajo de las comisiones de la verdad allí donde las sociedades han afrontado conflictos armados o interrupciones del orden constitucional y buscan reconstruir el sistema legal y el tejido social.

---

<sup>7</sup> *Agamenón* 176 –180.

<sup>8</sup> *Antígona* 926.

## 2.- El sentido de los conflictos trágicos

Las tragedias nos ofrecen un estudio riguroso acerca de los conflictos prácticos que los agentes tenemos que enfrentar en los distintos espacios de la vida pública y privada. Se trata de conflictos que someten a una dura prueba nuestra capacidad de razón práctica. A menudo, quienes nos dedicamos a la enseñanza de la ética filosófica estamos acostumbrados a suponer que los conflictos éticos fundamentales son aquellos que enfrentan el bien contra el mal. No obstante, la tragedia antigua nos invita a considerar conflictos aún más profundos y difíciles de formular (y de resolver). *Conflictos entre el bien y el bien*, así como *conflictos entre el mal y el mal*.

Estas obras nos plantean situaciones en las que los agentes tenemos que elegir entre opciones que percibimos como valiosas y llenas de sentido, pero que no podemos alcanzar en conjunto y al mismo tiempo; no nos queda sino escoger la que consideramos razonablemente mejor y renunciar a las demás. Así, entre los cursos de acción **A**, **B** y **C** reconozco que tengo buenas razones para identificar **A** como superior y digno de ser elegido sobre los otros. Reviso el proceso de mi deliberación y confirmo mi decisión: sí, **A** merece mi elección en virtud de razones que puedo comprender y suscribir. No obstante, los argumentos que me llevan a considerar **A** como la mejor opción no anulan aquellas razones que convertían los cursos de acción **B** y **C** en dignos de adhesión ante mí (y posiblemente ante otros). No poder seguir **B** y **C** producen en mí un sentimiento de pérdida a pesar de estar convencido de la validez de mi decisión<sup>9</sup>.

Hay ocasiones en las que tengo que enfrentarme a otra clase de conflictos. Aquellos en las que todas las alternativas bajo examen son identificadas como negativas, desafortunadas, nefastas e incluso denigrantes. Ante conflictos de esa naturaleza –conflictos entre males- uno puede pensar que quizás lo mejor sea abstenerse de actuar. Esa interpretación es posible, pero puede ser razonable considerar que no actuar sea una mala opción entre otras. Decida lo que decida, mi elección acarreará alguna clase de dolor o decepción. He de discernir para escoger el *mal menor*. El agente no podrá evitar reconocerse en el lamento de Agamenón:

“¿Qué alternativa está libre de males?”<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Cfr. Williams, B. (1993) Conflictos de valores en Williams, B. (1993) *La Fortuna moral*, FCE, e *idem* Joseph, R. (1985) La congruencia ética en Joseph, R. (1985) *El razonamiento práctico*. FCE.

<sup>10</sup> *Agamenón*, v. 211.

Pensemos un momento en el doloroso predicamento de Antígona. Ella tiene que discernir si enterrar a su hermano –que ha perecido combatiendo contra su propia tierra y contra su propia sangre- y dejarlo insepulto, conforme al castigo establecido por el edicto de Creonte. Observa así el conflicto entre dos leyes: la ley humana, que ordena que el cadáver de Polinices quede expuesto al apetito de los perros y las aves carroñeras, y la ley divina, que exige que el familiar sea enterrado para descender al Hades, más allá de cuál haya sido su falta. Antígona sabe que tiene que tomar una decisión, y que honrar una ley implicará transgredir la otra. Haga lo que haga, incurrirá en algún mal en liza, y deberá hacerse responsable por el contenido y las consecuencias de su elección. Si decide no actuar en absoluto, estará abrazando uno de los males. Se trata de un conflicto trágico.

Para los ciudadanos atenienses, participar en los espectáculos trágicos –como productores, actores y espectadores- constituía una forma fundamental de aprendizaje sobre la naturaleza de la deliberación ética y política. Para nosotros –usuarios de la cultura moderna-, puede ser también una fuente de inspiración para cimentar una pedagogía para la *práxis*. Los conflictos trágicos –bien contra bien, mal contra mal- son más frecuentes que lo que nos gustaría admitir. A quienes asumen una actitud escéptica en esta materia, bastará recordarles el reiterado dilema entre males que los votantes de nuestra región tenemos que enfrentar en las segundas vueltas electorales de las últimas décadas. Esta clase de conflictos, podríamos decir, constituye el corazón mismo de la ética y son un desafío a nuestra capacidad de razón práctica. Convertirnos en agentes prácticos independientes – seres capaces de discernimiento y elección de la propia *forma de vivir (biós)*- implica involucrarnos en el complejo proceso de adquisición de habilidades y excelencias implícitas en el cuidado de la deliberación.

Comprender de este modo el cultivo de la razón práctica supone reconocer ciertos rasgos de la realidad con la que tenemos que lidiar. En primer lugar, la convicción de que cada situación tiene sus peculiaridades y por lo tanto es única e irrepetible. Desde este enfoque fenomenológico, la ética que necesitamos no pretende cimentar reglas universales y abstractas; las reglas están en diálogo con un examen detenido de las circunstancias. Esta perspectiva bebe de las tragedias, pero fue formulada filosóficamente por Aristóteles en su *Ética Nicomáquea*. En más de un sentido, la filosofía práctica de Aristóteles constituye el sistema de ideas que mejor entendió el legado de la obra de Esquilo, Sófocles y Eurípides para la reflexión ética y política. Efectivamente, la virtud de la *phronesis* consiste en saber actuar observando la universalidad de los bienes que el agente se propone lograr, pero interpretando estos bienes en estrecha conexión con la particularidad de los escenarios en los que se encarnan.

En esta perspectiva, el agente no pretende reducir la deliberación a un principio general que funcione como una suerte de algoritmo moral (por ejemplo, en tiempos modernos, el imperativo categórico o el principio de utilidad). No solamente en virtud del decisivo rol del esclarecimiento de los contextos en el proceso del discernimiento, sino también a causa del reconocimiento de la diversidad de bienes que a menudo el agente debe tomar en cuenta para deliberar y elegir un curso de acción. Son bienes heterogéneos, cuyo valor en el desarrollo de la vida obedece a razones diferentes. La orientación que los bienes nos ofrece no obedece a la imposición de un principio abstracto ni puede ser reducida a su guía. Apreciamos el ejercicio de la justicia por razones distintas a las que explican el valor del cultivo de la amistad; sin embargo, no es difícil reconocer que ambos bienes habrían de formar parte de una vida plena. La reflexión ética se refiere a la discusión de los motivos y los bienes que constituyen aquello que es incomparablemente mejor para la existencia, y que es irreductible a un único patrón racional de valoración (Sen, 1997). La concepción de la razón práctica planteada por los compositores de tragedias –y por Aristóteles– es básicamente *pluralista*.

Con frecuencia se supone que el objeto de la deliberación es la selección eficaz de los medios que nos permitan lograr los fines que nos hemos trazado. En nuestro tiempo, el imperio de la razón instrumental y la vigencia de la *Rational choice theory* en las ciencias de la conducta nos lleva a pensar en esta dirección. No obstante, la ética clásica pone de manifiesto una lectura distinta del ejercicio de la razón práctica. Aristóteles sostenía que deliberamos para ponderar los medios, pero también, especialmente, para examinar aquellos propósitos y modos de actuar que “cuentan como fin” o “pertenecen al fin” (*prós to telón*)<sup>11</sup>. Se trata de discutir todos los componentes de una vida buena.

Los desarrollos de la filosofía moral moderna han procurado desconocer los conflictos éticos o a minimizar su poder. Kant (1989) rechazó la posibilidad de que los deberes pudiesen chocar entre sí (*obligationes non colliduntur*). Tanto el principio de utilidad como la teoría de la *rational choice* plantean una escala cuantitativa de medición de nuestras opciones en términos de más o menos cantidades de satisfacción. Sin embargo, soslayar estos conflictos o intentar reducir su impacto en nosotros equivale a construir una imagen de la ética que no corresponde a nuestra experiencia más cotidiana de lo que significa enfrentar problemas éticos. Se trata de una experiencia que hay que *saber mirar* con cuidado, que no podemos invisibilizar sin renunciar a una comprensión clarividente y juiciosa de las cosas. Una vivencia decisiva para la formación de la agencia ética y política.

---

<sup>11</sup> Véase Aristóteles *Eth. Nic.* 1097b14 y ss. y 1112b y ss.

La tragedia planteaba a los ciudadanos atenienses situaciones conflictivas que ponían a prueba la lucidez, el carácter y la piedad de los agentes. Este modelo educativo se revela ejemplar en un contexto como el de la sociedad contemporánea, que requiere de personas con sentido crítico y con el coraje necesario para lidiar con dilemas morales como los que formulan los dramas antiguos. Simular ese tipo de situaciones para saber enfrentarlas en su complejidad y singularidad, así como para interpretar con agudeza la pluralidad de bienes (y males) que se ponen en juego en tales situaciones de trance existencial. Hoy, como antes, el tipo de sapiencia que otorga la *phronesis* no nos da garantía alguna de éxito, pues estamos atados a la finitud y vulnerabilidad de nuestra humana condición. Nos hace más sabios, pero no nos convierte en infalibles.

### 3.- El cultivo de la excelencia y la fortuna. El agente y los escenarios de la vida

Esta concepción de la razón práctica basada en las tragedias entraña una visión fenomenológica de la realidad con la que el agente práctico debe lidiar. Los escenarios vitales – las situaciones – se configuran parcialmente a partir de las decisiones que tomamos, pero también adquieren forma a partir de las decisiones de otros que interactúan con nosotros. Estos escenarios también se construyen a partir de circunstancias externas a nuestra voluntad, corresponden a aquel ámbito de lo Real que los griegos llamaban *tyché* (la *fortuna* de los romanos). No se trata solamente de las consecuencias de mis acciones, sino de todas aquellas situaciones que escapan a nuestro control.

Esta interpretación de las cosas contrasta decisivamente con la mentalidad moderna en torno a los espacios de acción de los agentes. Hoy vivimos en la época en la que nuestras diferentes actividades –en la gestión empresarial, en el trabajo, en la academia e incluso en la vida íntima– están basadas en la planificación. El supuesto básico es que podemos ejercer un control sobre nuestras acciones y nuestro futuro. El porvenir es tan solo la tranquila progresión del presente (Caputo, 2001). Este supuesto es falso, pues está reñido con la experiencia y sus asuntos (*tá phainómena*). Con frecuencia el futuro se revela de otra forma, bajo situaciones no deseadas que –para bien o para mal– hacen trizas nuestros planes y expectativas iniciales. Los escenarios vitales se manifiestan como propicios o adversos, pero también como parcialmente azarosos. La *tyché* alude a aquello que es imprevisible y no susceptible de cálculo. Educarse en el buen vivir implica lidiar con la incertidumbre, e incluso habituarse a vivir con ella y *en* ella.

Aristóteles rechaza con firmeza la creencia – fundada en una lectura discutible de ciertos mitos e incluso de ciertas tragedias– de que el logro de la *eudaimonía* consiste en dejarse llevar por el

movimiento de la *tyché*. Se trata de una concepción arraigada en algunas manifestaciones de la cultura popular helénica. La idea subyacente es que el curso de la fortuna es la expresión de los designios de los dioses. El estagirita desprecia la tesis de aquellos que solo encuentran valor en la adhesión a una actitud pasiva frente a las circunstancias. El autor sostiene que una actitud como esa implica renunciar a nuestras capacidades distintivamente humanas (el *lógos*, las pasiones, el cuidado de nuestros vínculos comunitarios). Aquella convicción no solo entraña una concepción de la vida que es manifiestamente falsa, sino que desde un punto de vista ético contribuye a minar la confianza del agente en los poderes de la razón práctica.

La perspectiva que identifica la vida buena con la buena fortuna pone de manifiesto serios problemas si fuese llevada al terreno de la práctica, en la medida que nosotros –agentes finitos y limitados- no podemos descifrar con certeza si el curso de la *tyché* será propicio o no para lograr algún bienestar o si este nos llevará a situaciones de sufrimiento. Nada en el movimiento de los acontecimientos puede informarnos acerca de su curso posterior. Así, la fortuna parece sonreírle a Edipo al llegar a Tebas y vencer a la Esfinge, pero con el tiempo será abatido por un terrible destino. No es posible establecer pronósticos sobre lo que no podemos calcular ni someter a negociación. Eurípides propone en *Las Troyanas* una imagen lúcida y conmovedora acerca de la *tyché*. Señala que ella, “con sus caprichos – como un demente – salta de un lado a otro”<sup>12</sup>.

La imagen es persuasiva. La *tyché* es como el saltar caótico y tornadizo de un demente. Mientras existen saltos en los que podemos avizorar su dirección y potencial alcance, así como los propósitos que le dan sentido, existen otros que no obedecen a ningún plan ni se plantean alguna razón específica como fuente de acción. Podemos anticipar qué clase de salto dará un atleta, de acuerdo con la disciplina que practica; sabemos que persigue ganar el primer lugar en una competencia o batir un *record* deportivo. De un modo similar, podemos representarnos qué busca un guerrero al saltar en la lucha en medio del campo de batalla; asumimos que él intenta esquivar un golpe o asestar una estocada. Existe un ligero margen de comprensibilidad y previsibilidad que no se le escapa a un observador lúcido y atento. No obstante, en el caso del salto del loco no hay forma de hacer algún tipo de cálculo: puede ser el salto de un ataque, de una huida, o acaso un movimiento de algún baile frenético. Siguiendo esta comparación, la *tyché* no puede ser materia de teorías o de pronósticos. No hay manera de prever cuál será su curso y su impacto en nuestras vidas. La dirección que puede tomar la *tyché* en

---

<sup>12</sup> *Troyanas*, 1205.

situaciones específicas no pueden ser materia de elección; hay veces en que simplemente hay que lidiar con ellas.

La *tyché* da forma parcialmente a las situaciones que tenemos que enfrentar en la vida, pero la clave de una vida buena no descansa en ellas. La plenitud de la vida está asociada a aquello que puede ser objeto de discernimiento y elección. Las circunstancias externas de nuestra existencia ponen a prueba las virtudes (*aretái*) que hayamos podido adquirir en el proceso de nuestra formación. Estas excelencias se ponen de manifiesto en los momentos difíciles. El ejercicio de la virtud constituye el “fundamento sólido” de la conducción de la vida; las vicisitudes de la vida son cambiantes y no pueden ser objeto de cálculo. Una visión acertada de los bienes y una percepción fidedigna de la situación son la respuesta adecuada frente al modo en que se nos presentan las cosas. A juicio de Aristóteles, la fortuna se encarga –de nuevo, parcialmente- de distribuir azarosamente los bienes exteriores entre nosotros: placer, seguridad, honores, bienestar económico, amistad, la propia *eutychía*. El cuidado y la búsqueda de la *eudaimonía* encuentra su centro de gravedad en la práctica de las virtudes, pero requiere asimismo la presencia de estos bienes.

Porque está claro que, si seguimos las vicisitudes de la fortuna, llamaremos al mismo hombre tan pronto feliz como desgraciado, representando al hombre feliz como una especie de camaleón y sin fundamentos sólidos. Pero en modo alguno sería correcto seguir las vicisitudes de la fortuna, porque la bondad o maldad de un hombre no dependen de ellas, *aunque*, como dijimos, *la vida humana las necesita*<sup>13</sup>.

Aunque el cultivo de las virtudes constituye el elemento medular del proceso de persecución de la *eudaimonía*, la *tyché* ocupa un lugar significativo en este proceso. Siuviésemos que abstraer de una investigación sobre ética todo aquello que aporta el estudio de las circunstancias externas de la vida, esa indagación se revelaría como evidentemente incompleta y probablemente inconsistente. La razón práctica se ocupa no solamente de aquellos asuntos sobre los cuales podemos deliberar y elegir, en la medida en que podemos darle alguna dirección; ella también le presta atención a las situaciones que no podemos modificar, pero que debemos encarar lúcidamente si aspiramos a vivir bien. De un modo o de otro, son los escenarios con los que tenemos que lidiar en la vida diaria.

---

<sup>13</sup> Aristóteles, *Eth. Nic.* 1100b 1-10 (las cursivas son mías).

#### 4.- Pensar la *praxis* desde la tragedia. Consideraciones finales

El aprendizaje a través del sufrimiento, la deliberación acerca de los conflictos y la consideración acerca de la presencia de la fortuna en el cultivo de la vida buena constituyen elementos fundamentales de una comprensión estricta de la vida ética que aporta la tragedia antigua. La filosofía práctica en esta clave fenomenológica toma en cuenta estas dimensiones de la vida activa que las versiones dominantes de la filosofía moral moderna –el kantismo y el utilitarismo – tienden a no tomar en cuenta. La tragedia destaca estos factores con el fin de construir una visión más lúcida de la *praxis*.

La ética subyacente a la sabiduría trágica arroja luces sobre otro aspecto de las cosas. Vivimos en una cultura que le rinde un culto particular al *éxito*, al cuidado de la eficacia instrumental en el mundo de la empresa privada, en los espacios de la vida cotidiana e incluso en la academia. Universidades privadas que han adoptado el formato empresarial prometen formar gerentes eficaces y exitosos. Existe una nutrida literatura de autoayuda y de *coaching* que promete convertirte en un “ganador”. La *experiencia del fracaso* es soslayada, ocultada bajo la alfombra. Sin embargo, el fracaso es un tipo de vivencia que resulta esencial para aprender a vivir con un cierto saber práctico. Constituye un lado de la existencia que tenemos que *saber mirar*. Hay ciertos fracasos que son fuente de conocimiento. Los fracasos son parte de nuestra existencia. La sabiduría trágica nos educa en esta ineludible experiencia. Habría que decir con Samuel Beckett, “¡inténtalo de nuevo. Fracasa bien, fracasa mejor”<sup>14</sup>.

La tragedia pone de manifiesto la complejidad de la existencia, complejidad que exige un modelo deliberativo multidimensional, que atienda no sólo la determinación de principios sino también el examen de las circunstancias. Nos acerca críticamente a los problemas de la vida práctica y sus conflictos, en particular los más acuciantes. La tragedia pone de manifiesto la irreductible finitud de la existencia humana, así como su carácter misterioso.

¿Conoces tú cuál es la naturaleza de las cosas mortales? Creo que no. ¿De dónde ibas a saberlo? Óyeme pues: todos los mortales deben pagar el tributo de la muerte y no hay ninguno que sepa si vivirá al día siguiente. Oscuro es saber adónde se encamina la fortuna y no es posible enseñarlo ni aprenderlo por la práctica<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> La primera vez que Beckett usó esta frase fue en el escrito *Worstward Ho* <https://genius.com/Samuel-beckett-worstward-ho-annotated>.

<sup>15</sup> *Alceste* 780-786.

El drama griego exige del agente una clara disposición para la justificación de sus elecciones a la vez que la convicción de que el cultivo de la vida buena supone desarrollar una cierta comprensión – limitada pero estricta – de la existencia de aquellos elementos vitales que escapan a nuestra voluntad. El ámbito de influencia de la *tyché* tiene una importancia para la reflexión ética. Nuestro sentido de la práctica implica reconocer que la ‘cosa misma’ – aquí el conocimiento de la vida – no puede ser concebida sin tomar en cuenta la presencia de la contingencia y la incertidumbre.

La adquisición y el ejercicio de las virtudes tiene lugar en este mundo contingente e incierto. Es este mundo el que debemos comprender en profundidad; el mundo que no se ajusta necesariamente a nuestros intereses y pronósticos, una realidad que nos confronta, que nos empuja a examinar opciones vitales y tomar decisiones difíciles. La pertinencia de estas decisiones, así como la clase de aprendizaje que proviene de su motivación e impacto en el curso de nuestra existencia, contribuirá a asignar (o privar de) valor al tipo de vida que llevamos. La persecución de una vida buena se nutre y sostiene a partir de la calidad de nuestras deliberaciones y elecciones. Ambas actividades son los componentes básicos de nuestra capacidad de *agencia*.

Los japoneses tienen una bella expresión para describir el uso excelente de la razón práctica. Ellos hablan de *Kuuki wo yomu*, “leer el aire”<sup>16</sup>. Se podría traducir también como “leer la atmósfera”, en el sentido de comprender el contexto de la acción, el trasfondo que le otorga sentido. Se refiere a la capacidad de discernir con agudeza, poniendo en juego una visión perspicaz de las situaciones que hay que afrontar con inteligencia, sensatez y coraje. Estas situaciones presentan matices y peculiaridades propios. Se trata de la misma excelencia intelectual que los pensadores griegos –de Esquilo a Aristóteles- llamaron *phronesis*, es decir, la prudencia como *sabiduría práctica*. Un agente práctico independiente tiene que estar en condiciones de desarrollar esa clase de lucidez. El proceso de maduración de la vida implica la incorporación de esas virtudes a través de la educación. La participación en los espectáculos trágicos permite a los ciudadanos de la *pólis* tomar contacto con relatos que muestran la necesidad de encarar conflictos, así como cultivar las excelencias del intelecto y del carácter que hacen posible su formulación y eventual resolución. La tragedia revela dimensiones de la vida ética que a menudo nosotros –hijos de la modernidad tardía- no hemos tomado realmente en cuenta.

---

<sup>16</sup> Debo estas consideraciones sobre esta expresión japonesa a mi buen amigo y colega Raschid Rabí Hirata.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomaquea*. Gredos. (Trabajo original publicado ca. 335-322 A.C.)
- Aristóteles. (1953). *Retórica*. Instituto de Estudios Políticos. (Trabajo original publicado ca. 335-322 A.C.)
- Aristóteles. (1990). *Poética*. Monte Ávila. (Trabajo original publicado ca. 335-322 A.C.)
- Caputo, J. (2001). *On Religion*. Routledge
- Eurípides. (1977). *Tragedias*. Gredos. (Trabajo original publicado ca. 415 A.C.)
- Esquilo. (1986). *Tragedias*. Gredos. (Trabajo original publicado ca. 458 A.C.)
- Kant (1989). *La metafísica de las costumbres*. Tecnos.
- Sen, A. K. (1997) Rational fools: A critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory. *Philosophy and Public Affairs*, 6(4), 317-44.
- Sófocles (1981). *Tragedias*. Gredos. (Trabajo original publicado ca. 442 A.C.)